

As Culturas e o Tempo

FICHA CATALOGRAFICA

(Preparada pelo Centro de Catalogação-na-fonte do
Sindicato Nacional dos Editores de Livros, RJ)

C974 As Culturas e o tempo: estudos reunidos pela
Unesco [por] P. Ricoeur [e outros] tradução de
Gentil Tilton, Orlando dos Reis [e] Ephraim Per-
reira Alves, introdução de Paul Ricoeur. Petrópo-
lis, Vozes; São Paulo, Ed. da Universidade de
São Paulo, 1975.
284p. 21cm.

Do original em francês: Les cultures et le
temps.

Apêndices.

Bibliografia.

1. Etnopsicologia. 2. Etnologia. 3. História.
4. Tempo — Aspectos antropológicos.

CDD — 301.2

115

CDU — 39

115

75-0375

*P. Ricoeur, C. Larre, R. Panikkar,
A. Kagame, G.E.R. Lloyd, A. Neher,
G. Pattaro, L. Gardet, A. Y. Gourevitch*

As CULTURAS e o TEMPO

ESTUDOS REUNIDOS PELA UNESCO

*Introdução de
Paul Ricoeur*

Tradução de

GENTIL TITTON

*Doutor em História Eclesiástica pela
Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma)*

ORLANDO DOS REIS

*Licenciado em Filosofia e Letras
Neolatinas pela PUC (Rio de Janeiro)*

EPHRAIM FERREIRA ALVES

*Licenciado em Filosofia pela
Universidade Católica de Petrópolis*



**PETRÓPOLIS
EDITORA VOZES LTDA.**



**SÃO PAULO
EDITORA DA
UNIVERSIDADE
DE SÃO PAULO**

1975

Obra original © Unesco, 1975
Título em francês:
Les Cultures et le Temps

© da tradução portuguesa
1975, Editora Vozes Ltda.
Rua Frei Luís, 100
25.600 Petrópolis, RJ
Brasil

SUMÁRIO

Prefácio, 7

Notas sobre os autores, 9

Introdução (de PAUL RICOEUR), 15

CLAUDE LARRE

Apercepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento chinês, 41

RAIMUNDO PANIKKAR

Tempo e História na tradição da Índia, 73

Apêndice: Apercepção empírica do tempo (por BETTINA BAÜMER), 95

ALEXIS KAGAME

Apercepção empírica do tempo e concepção da história no pensamento bantu, 102

G. E. R. LLOYD

O tempo no pensamento grego, 136

ANDRÉ NEHER

Visão do tempo e da história na cultura judaica, 176

Apêndice: As apercepções empíricas do tempo no judaísmo, 189

GERMANO PATTARO

A concepção cristã do tempo, 197

LOUIS GARDET

Concepções muçulmanas sobre o tempo e a história (Ensaio de tipologia cultural), 229

Apêndice: A apercepção empírica do tempo entre as populações do Magreb (por ABDELMAJID MEZIANE), 252

A. Y. GOUREVITCH

O tempo como problema de história cultural, 263

O TEMPO NO PENSAMENTO GREGO

G. E. R. LLoyd

O ESTUDO das idéias que os gregos concebiam a respeito do tempo, como também o de muitos outros aspectos de seu pensamento especulativo, tem importância por diversas razões, mas as três principais talvez sejam as seguintes. A primeira, e a mais evidente, por fazer-nos remontar às origens de idéias que marcaram profundamente com sua influência a história ulterior do pensamento europeu, influência que, em muitos casos, ainda se acha bem viva em nossos dias. Em segundo lugar, esse estudo esclarece a transição provocada pelo nascimento da filosofia propriamente dita, permitindo esboçar a história das continuidades e descontinuidades entre as concepções pré-filosóficas e as concepções filosóficas. Em terceiro lugar, finalmente, devemos aos filósofos gregos importantes e duradouras intuições sobre determinados aspectos dos problemas filosóficos levantados pelo tempo.

Todavia, as dificuldades desse estudo são consideráveis. Nossas fontes, por mais ricas que sejam, continuam extremamente limitadas, e a maioria dos documentos de que dispomos são de caráter literário. Não nos é lícito esquecer que o estudo das concepções pré-filosóficas e não-filosóficas do tempo é ao mesmo tempo obstaculizado e deformado pelo fato de elas se exprimirem através dos textos literários. Diversamente do etnólogo, o especialista na Grécia antiga não pode interrogar os seus informantes. Deve lembrar-se de que quase todas as suas fontes são textos concebidos como produções literárias dependentes deste ou daquele gênero literário, em prosa ou poesia.

A imagem resultante desses textos é complexa e, desde já, devemos frisar que os gregos não tinham uma concepção *única* do tempo. Pretender, em particular, opor *uma* concepção grega do tempo a *uma* concepção judaica, e considerar a primeira

essencialmente cíclica e a segunda essencialmente linear, significa, em todos os casos quanto aos gregos, adotar uma atitude absolutamente equivocada. A chamada concepção «cíclica» do tempo, como ainda veremos, assumia sentidos bem diferentes conforme os autores gregos. E sobretudo acha-se tão claramente estabelecida a existência de concepções lineares quanto a de concepções cíclicas. É possível apresentar logo algumas idéias gerais quanto às tendências dominantes do pensamento grego. Mas quanto ao tema de nosso estudo, uma das características mais impressionantes e mais significativas desse pensamento é a enorme *divergência* de idéias expressas por autores diferentes, divergências que aparecem não apenas nos debates e controvérsias filosóficos acerca do tempo, mas também em terrenos alheios à filosofia.

I. Concepções pré-filosóficas e não-filosóficas do tempo

As obras de Homero e Hesíodo, dos poetas líricos e dos dramaturgos, para não mencionar as de inúmeros prosadores do período clássico, constituem minas de informações sobre as concepções e a experiência pré-filosóficas e não-filosóficas do tempo, e suas indicações podem ser complementadas pelo que sabemos, graças a outras fontes, a respeito das crenças religiosas, mitos, costumes e usanças dos gregos. Em Homero, primeiramente, existe um extenso vocabulário para designar fenômenos temporais. Não é de causar espécie o fato de nenhum termo, tanto em Homero como no grego clássico, ser um equivalente exato do português *tempo*, assim como este, é claro, não é de maneira alguma perfeito sinônimo do inglês *time* ou do alemão *Zeit*, sem falar em outros termos não-indo-europeus. Por outro lado, a partir de Homero a terminologia grega se foi modificando e transformando consideravelmente.

Dessa maneira, um dos termos genéricos mais freqüentes para designar o tempo em grego clássico, *chronos*, é utilizado em Homero para designar intervalos de tempo e somente em determinados tipos de enunciados. *Aiôn*, palavra que acabou por significar a duração da existência, a idade ou a geração, e em Platão e nos autores posteriores a eternidade, significava originalmente «vida», «força vital», a julgar pelas expressões homéricas onde se menciona o *aiôn* de um homem que o abandona no momento da morte. Duas das palavras mais importantes em-

pregadas por Homero são *êmar*, dia, freqüentemente utilizada em expressões como *nostimon êmar*, o dia do regresso, *doulion êmar*, o dia da redução à escravidão, e *hôra*. Essa última palavra emprega-se para designar ao mesmo tempo as estações e o momento propício para determinada ação ou atividade, como por exemplo o momento de narrar uma história ou a época do casamento.

Homero utiliza termos gerais para indicar os principais períodos de tempos, anos, meses, dias. Entre as expressões para designar a passagem dos anos (*etos*, *eniautos*), aparecem algumas em que o verbo é precedido pelo prefixo *peri*, sugerindo provavelmente a idéia de que os anos retornam, embora em outras expressões o verbo seja precedido pelo prefixo *epi*, sugerindo talvez que os anos *sobre-vêm*.¹ O ano divide-se em três estações: a primavera, o verão e o inverno (a palavra para inverno, *cheimôn*, significa também *tempestade*). A palavra *opôra*, mais tarde utilizada para significar o outono, refere-se literalmente ao amadurecimento dos frutos e das sementes e tem esse sentido em Homero. No decorrer do ano se recorre ao levantar e ao pôr de estrelas e constelações importantes, particularmente Sirius e Orion, e também a fenômenos naturais como as migrações de pássaros, para marcar o tempo. Homero emprega a palavra *meis*, «mês», «lua», mas não utiliza os nomes dos meses adotados mais tarde pelos diversos calendários das cidades gregas. O costume grego de considerar a noite como o início do período nictemeral talvez já apareça na utilização freqüente, em Homero, de uma fórmula estereotipada onde se mencionam as «noites e os dias», nesta ordem. No período nictemeral, a aurora, o levantar do sol, o meio-dia etc., marcam a passagem do tempo, bem como das atividades humanas, no seguinte texto da Odisséia: «Era a hora tardia quando o juiz, depois de ter resolvido muitas disputas entre demandantes, regressa da ágora para cear» (*Od.* XII, 439). Existem finalmente textos onde parece que o dia e a noite são, tanto aquele como esta, divididos aproximativamente em três partes principais.²

Seria anacrônico procurar em Homero uma concepção abstrata do tempo ou um método rigoroso que permitisse medi-lo. Homero fala de um adivinho que «conhece o presente, o futuro e o passado» (*Il.* I, 70). Os antigos heróis, que têm em Nestor

¹ Cf. *Od.* I.16, XI.295, e cf. VII.261.

² Cf. *Il.* X.252-253, XXI.111; *Od.* XIV.483.

seu paradigma, meditam freqüentemente sobre as ações dos anos pretêritos; mitos e lendas descrevem acontecimentos que se deram em um passado indeterminado. Entretanto, comumente não se encontra, em geral, em Homero o sentimento de um tempo formando uma duração continua. Embora Platão, num tom um pouco irônico, e depois Aristóteles, em tom mais solene, tenham atribuído às referências ao Oceano, pai dos deuses de todas as coisas no canto XIV da *Iliada* (201 e 246), um significado genérico quase cosmológico³, não se acha praticamente em Homero pensamento sistemático acerca das origens do mundo ou dos homens. De maneira geral, o tempo dos poemas homéricos não é tanto um contínuo abstrato e sem qualidades mas antes um fenômeno preñado de afetividade. Sentimo-lo em expressões como «o dia do retorno», «o dia da redução à escravidão» etc. que já mencionamos: para cada homem o próprio dia possui a qualidade dos acontecimentos que nele se inscrevem. Quando na *Odisséia*, e depois com mais freqüência nos poetas líricos, se aplicam as palavras *ephēmeros* ou *ephēmeros* ao homem ou a seus pensamentos, a idéia predominante, como o demonstrou H. Fränkel⁴, é a de que o homem depende dos seus *dias*, e não a de seu caráter efêmero no sentido que hoje lhe atribuímos.

Enquanto permanecem rudimentares as noções abstratas de tempo, exprime-se vigorosamente a idéia do caráter transitório da vida humana. Em uma célebre metáfora (*Iliada* VI, 146s), as gerações dos homens são comparadas com o crescimento e a queda das folhas. A oposição entre os homens e os deuses, os mortais e os imortais, é um tema constante em Homero, e convém ter uma idéia correta daquilo que implica ou deixa de implicar essa oposição. A idéia que Homero concebe a respeito dos imortais permanece, em certos aspectos, ambigua. São normalmente imaginados como tendo nascido e, é claro, possuem uma história fértil em acontecimentos de todo tipo. A crença em deuses imortais, portanto, não culmina em uma idéia clara da eternidade. A oposição fundamental entre os homens e os deuses consiste no seguinte: os primeiros, contrariamente aos últimos, acham-se expostos à velhice e à morte odiosas. Sem dúvida os homens gozam de uma certa existência após a morte, suas almas (*psychai*) descem para o Hades, mas é claro que

³ Cf. por exemplo Platão, *Teeteto*, 152e; Aristóteles, *Metafísica* 983b. 30s.

⁴ "Man's 'ephemeros' nature according to Pindar and others", *Transactions of the American Philological Association*, n. 77, 1946, p. 131-145 (trad. alemã, in *Wege und Formen*, p. 23-39 (cf. Bibliografia).

se trata de uma existência de ordem inferior, como bem o expressa o amargo grito de Aquiles proclamando que preferia ser um escravo na terra a reinar sobre os mortos (*Od.* XI, 488s).

Encontraremos confirmação para essas idéias, sob uma forma mais elaborada, na obra de Hesíodo. Teremos, no entanto, de modificá-las e completá-las em certos pontos. *Os Trabalhos e os dias* têm como objetivo principal fornecer conselhos sobre a maneira de programar as ocupações do ano. Assim como em Homero, mas com exemplos infinitamente mais abundantes, os fenômenos naturais, por exemplo, as migrações de aves, o levantar e o pôr das constelações, são utilizados para marcar a passagem do tempo. A última parte da obra (765s) é consagrada a uma enumeração das qualidades particulares dos dias do mês. O mês como tal compreende trinta dias, e cada um deles é fasto ou nefasto, e convém ou não a esta ou àquela atividade. Por exemplo: «Desconfiem do décimo terceiro dia do mês para fazerem a sementeira; mas ele é bom para o plantio» (780-781). Tal como Homero, que caracterizava os dias pela qualidade da sorte ligada a eles, mas de forma muito mais sistemática, Hesíodo elabora um esquema dos dias felizes e infelizes, embora admita que existam determinados dias indiferentes, «sem destino» (*akêrioi*), que os homens não têm um parecer unânime sobre o valor desses dias e até que «um mesmo dia pode ser ora uma madrasta ora uma mãe» (823s).

É bastante conhecida a riqueza dos dados mitológicos fornecidos por Hesíodo. A *Teogonia*, que nos informa sobre um caos, ou abismo escancarado, original, e narra o nascimento posterior dos deuses, alguns dos quais são personificações mais ou menos transparentes de fenômenos naturais, é sem dúvida alguma o texto pré-filosófico mais importante do ponto de vista da evolução do pensamento cosmológico. Mas entre os mitos que revelam o papel essencial desempenhado pelas idéias de tempo em Hesíodo figura em primeira plana o das cinco raças ou idades do homem (*Trabalhos* 109-201).^{*} Estas são: as raças de ouro, de prata e de bronze, a raça dos heróis e a raça de ferro. Cada uma dessas raças se caracteriza por uma experiência diferente do tempo, ou seja, do nascimento, da maturi-

^{*} Cf. Goldschmidt, V., "Théologie", *Revue des études grecques*, n. 63, 1950, p. 20-42; Vernant, J. P., "Le mythe hésiodique des races", *Revue de l'histoire des religions*, n. 157, 1960, p. 21-54 [reimpresso in *Mythe et pensée chez les Grecs* (cf. Bibliografia)]; Kirk, G. S., *Myth, its meaning and functions in ancient and other cultures*. Cambridge, University Press 1970.

dade e, sobretudo, da morte. Por exemplo, a raça de ouro, que vive sob o reinado de Kronos, não experimenta a velhice. Os homens morrem «como se o sono os tivesse vencido», depois se tornam os guardiães da justiça sobre a terra. Os homens da raça de prata passam cem anos na infância; depois de terem finalmente entrado na adolescência vivem só por pouco tempo. São «escondidos» por Zeus encolerizado contra a *hybris* deles (excesso insolente); com efeito, recusam-se a adorar os deuses e levam então debaixo da terra a existência dos «bem-aventurados». Os homens de bronze e os heróis se acham estreitamente associados à guerra. Os primeiros, que «não comem pão», «só pensam nos trabalhos que provocam gemidos e nas obras de excesso (*hybries*) de Ares»: morrem pelas próprias mãos e descem para o Hades onde se tornam os «anônimos». Os heróis são «mais justos e mais valorosos»; alguns deles morrem na guerra, enquanto outros vivem longe dos homens nas ilhas dos Bem-aventurados. Para os homens da presente raça de ferro não tem fim o trabalho diurno ou noturno. No entanto os seus males ainda se acham entremeados de alguns bens. Zeus entretanto, no momento oportuno, irá aniquilar essa raça, «quando os homens nascerem já de cabelos brancos» (181), alusão rápida mas impressionante a uma raça futura de homens que já nascerão velhos.

Em muitos pontos, a interpretação desse mito altamente evocativo é obscura ou sujeita a controvérsias. Não podemos afirmar com certeza qual a parte que cabe ao próprio Hesíodo e qual a que ele tomou emprestada à tradição. Mas no mito, tal como chegou até nós, no mínimo resulta bem claro, de um lado, que a raça de prata difere da raça de ouro pelo excesso ou insolência que demonstra, aqui em relação aos deuses e, de outro lado, a raça de bronze difere da dos heróis pelo excesso em face da guerra. Pode-se constatar igualmente uma terceira oposição, análoga, entre a vida atual da raça de ferro e a sua vida futura: esta última é claramente descrita em termos que sugerem um excesso desenfreado: os filhos não respeitam aos pais, nenhum juramento é digno de fé, já não existem vergonha nem justiça, presta-se honra tanto ao criminoso como «ao homem de excesso». Uma das mensagens do mito, expressa em forma trivial, é precaver contra os excessos que podem estar ligados a cada período da vida de um homem. A idade de prata é uma idade de juventude excessiva: não respeita nem aos

deuses e é punida por Zeus. A idade de bronze é uma idade que se preocupa excessivamente com a guerra (atividade por excelência do adulto) e os resultados são igualmente desastrosos. Finalmente, na futura idade de ferro não há simplesmente mais juventude. Os homens nascem já velhos, e essa subversão da ordem natural do tempo, acompanhada de uma derrota da justiça, termina pelas piores conseqüências, numa situação onde «já não há recurso contra o mal» (201).

A ordem temporal e a ordem moral acham-se indissolivelmente ligadas. Toda ruptura da ordem temporal da vida humana acarreta conseqüências catastróficas. Não é certamente por acaso que os gregos denominam as três *Hôrai* divinas (as horas, as estações) de *Eunomia* (Ordem), *Dikê* (Justiça) e *Eirênê* (Paz). Juntamente com as três Parcas, Cloto, Láquesis e Átropos, são, na *Teogonia* (901s), as filhas de Temis (a Equidade) e de Zeus. Daí se pode concluir que já bem cedo, certamente muito antes que surgisse a especulação filosófica, as noções de justiça e de ordem moral se achavam intimamente relacionadas com a da disposição regular do tempo, das estações do ano bem como das estações da vida humana. No mito das raças as duas idéias se acham interagindo: a justiça é concebida em parte como ligada à boa ordem temporal da vida humana e, vice-versa, o tempo não é simplesmente um fenômeno natural, mas um aspecto da disposição moral do universo.

Depois de Homero e Hesíodo, as fontes de que dispomos para estudar as idéias dos gregos do período clássico a respeito do tempo e da experiência do mesmo vão se tornando sempre mais abundantes, e é possível perceber algumas inovações. Umas, como o estabelecimento de calendários, podem ser relacionadas com a evolução política da cidade e suas instituições; outras porém estão ainda relacionadas com as idéias e atitudes expressas pelos autores nos novos gêneros da poesia lírica, da tragédia etc. Aqui nos limitaremos a mencionar apenas brevemente alguns dos pontos mais importantes.

Examinemos primeiramente o calendário.* Não somente cada cidade possuía o seu, mas em alguns casos uma mesma cidade utilizava dois calendários, um para as festas religiosas, outro para a vida política. Em Atenas, por exemplo, o ano compreen-

* Entre as abundantes publicações relativas ao calendário ateniense, cf. em particular: Neugebauer, O. e Pritchett, W. K., *The calendars of Athens*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press 1947; Meritt, B. D., *The Athenian year*, Berkeley e Los Angeles (Calif.), University of California Press 1961. Cf. igualmente Nilsson, H. P., *Primitive time reckoning*, Lund, Gleerup 1920.

dia doze meses lunares de 29 ou 30 dias cada um, enquanto «se intercalava» um terceiro mês em certos anos para que o calendário ficasse mais ou menos de acordo com as estações. A decisão de criar um mês intercalar e a responsabilidade pelo calendário em geral competiam a um magistrado. Pelos fins do V século o astrônomo ateniense Meton calculou o número de meses que deviam ser intercalados num ciclo de dezenove anos. Mas a sua descoberta não teve aparentemente nenhum ou quase nenhum efeito sobre o calendário que se continuou ajustando conforme as necessidades da ocasião e não obedecendo a cálculos predeterminados. Assim era o calendário utilizado para as festas religiosas, mas depois das reformas de Clístenes empregou-se também um calendário mais simples, o calendário «prítânico» que regulava a duração do mandato dos representantes das dez tribos no Conselho. Essas reformas assumiam importância ao mesmo tempo prática e simbólica, pois modificaram não somente a estrutura política do Estado ateniense, mas também a articulação até ali admitida do espaço e do tempo.¹

Convém observar, entretanto, que, mesmo muito tempo depois de adotarem calendários oficiais para regular a vida religiosa e política, os gregos continuaram referindo-se, em muitos casos, aos fenômenos naturais para marcar os principais períodos do ano. A Grécia era, e ainda continuava sendo, uma sociedade agrícola, e a organização do ano do agricultor permaneceu conforme, em muitos pontos, ao esquema descrito por Hesíodo. Os astrônomos, finalmente, precisaram de um calendário mais racional (para isso recorreram ao calendário egípcio de 12 meses de 30 dias com cinco dias suplementares) e de um método para o cômputo dos anos (Ptolomeu, por exemplo, tomou como ponto de partida o primeiro ano do reinado de Nabonassar, da Babilônia, ou seja, 747 aC). No entanto, geralmente eles eram os únicos que se serviam de calendários racionais.

O segundo ponto no qual queremos deter-nos agora será o das próprias festas religiosas, mas aqui nos estamos arriscando por terreno escorregadio. Sabemos que no quinto século antes de nossa era os atenienses, por exemplo, tinham um ciclo complexo de festas para venerar diversos deuses ou celebrar acontecimentos diversos no decurso do ano. A diferença entre o tempo «profano» e o tempo «sagrado» era marcada de ma-

¹ Cf. Lévêque, P. e Vidal-Naquet, P., «Clísthène l'Athénien», *Annales littéraires de l'Université de Besançon*, vol. 65, Paris 1964.

neira diversa, conforme as festas. Mas nas Kronia, por exemplo, a oposição é particularmente acentuada. Embora tenhamos informações apenas fragmentárias, é claro que durante essa festa, como nas saturnais romanas, se invertiam os papéis normais do senhor e do escravo. As festas pertencem ao calendário civil e por ele são determinadas, mas representam, num sentido importante, uma *descontinuidade* na experiência do tempo.

Da mesma forma que o ano era pontilhado por ocasiões que marcavam a oposição entre o tempo sagrado e o tempo profano, também a vida humana era pontilhada por momentos que marcavam a passagem de uma idade ou de uma condição social para outra. Ainda aqui os testemunhos arcaicos não são nem tão claros nem tão precisos como o desejaríamos. Com a *ephêbeia* ateniense temos, sem dúvida, uma instituição análoga a muitas outras que foram observadas pelos etnólogos em outras sociedades onde a passagem da infância para a idade adulta se produz durante um período transitório durante o qual o jovem, que já não é simplesmente criança, não é contudo admitido plenamente como adulto. Os deveres dos éfebos (por exemplo, guardar as zonas fronteiriças) e o que sabemos sobre os seus regulamentos de vida permitem supor, como o mostrou P. Vidal-Naquet⁸, que tinham uma condição social ambivalente, sendo e não sendo ao mesmo tempo cidadãos no gozo de plenos direitos. Embora tenha caducado como instituição, não se pode duvidar que a *ephêbeia*, originariamente, tinha não só algumas funções práticas mas também uma função simbólica profunda, marcando e até efetuando a passagem do jovem para a condição plena e integral de adulto.

O pensamento grego dá uma expressão profunda a duas maneiras opostas de viver o tempo. De um lado, o ciclo das estações e os movimentos cotidianos e anuais dos corpos celestes constituem os mais evidentes exemplos de *processos repetitivos* e, em nível social, o retorno das mesmas festas ao longo de anos sucessivos corrobora ou confirma essa idéia do tempo. Entretanto, é *irreversível* o envelhecimento, inevitável a aproximação da morte; e a partir de Homero a literatura grega abunda em passagens emocionantes sobre o caráter transitório da juventude e o inevitável avanço do tempo. Sob um ponto de vista abstrato encontramos evidente contradição entre os dois concei-

⁸ "Le chasseur noir et l'origine de l'éphébie athénienne", *Annales, économies, sociétés, civilisations*, n. 23, 1968, p. 947-964.

tos: rigorosamente falando, são incompatíveis a idéia de repetição e a de irreversibilidade. Ora, na religião, particularmente nas crenças relativas à sobrevivência, a contradição fica atenuada, quando não eliminada.

Como o observamos, já se encontra em Homero uma crença em uma espécie de imortalidade. Mas alguns poetas líricos e certos filósofos têm uma concepção diferente, mais positiva, da imortalidade. A doutrina da transmigração, isto é, a crença segundo a qual a alma renasce, ou num outro ser humano ou numa outra espécie de animal ou numa planta, acha-se especialmente ligada ao filósofo Pitágoras, sobre o qual ainda voltaremos a falar.⁹ Segundo essa doutrina, longe de ser o fim de um processo irreversível, a morte constitui uma etapa de um ciclo que se vai repetindo. A vida sucede a morte, depois a esta a vida, tal como no homem o sono sucede à vigília, depois a vigília ao sono, ou então como na natureza em que os corpos celestes se levantam, se põem e novamente se levantam. Essas analogias servem efetivamente para basear a crença na imortalidade, por exemplo, no *Fedon* de Platão (71b e ss.). Convém, no entanto, frisar que a imortalidade como tal não é considerada fonte de consolação. Pelo contrário, o fato de a alma ser chamada ao renascimento é considerado como uma desgraça. O ciclo dos renascimentos denominava-se *kyklos barypenthês*, o ciclo da aflição. O sábio procura, e espera alcançá-lo como recompensa de uma série de vidas santas, a libertação do ciclo dos renascimentos, quando, à semelhança dos deuses, possuirá não simplesmente a imortalidade mas uma imortalidade *imutável*.

É impossível, neste contexto, fazer plenamente justiça à extraordinária riqueza de idéias e imagens associadas ao tempo que encontramos na obra dos poetas líricos e nos autores trágicos. A própria *diversidade* das concepções expressas pelos diferentes poetas gregos enche-nos de admiração. Existem, por exemplo, como recentemente acentuou J. de Romilly¹⁰, notáveis diferenças, sob esse ponto de vista, entre os três grandes trágicos atenienses. Podemos todavia identificar alguns temas predominantes. Mencionaremos o poder do tempo, «pai de todas as coisas» (Píndaro, *Olimpicas* II, 17), aquele que «tudo leva a termo» (Ésquilo, *Coéforas*, 965). Ele traz o feliz esquecimento

⁹ Xenófanes, fragmento 7; cf. Píndaro, *Olimpicas* II, 68a, fragmento 127 (Bowra); Heródoto II, 123; Empédocles, especialmente fragmento 117; Platão, especialmente *República* 617e e s.

¹⁰ *Time in Greek tragedy*. Ithaca (N. Y.), Cornell University Press 1960.

das aflições. Na *Electra* de Sófocles (179) chega a ser qualificado como *eumarês theos*, o deus consolador. Mas seu papel é quase sempre o de destruidor. A experiência, certamente, aumenta a sabedoria (*pathei mathos*), mas nem por isso a velhice é menos detestada. Sófocles, particularmente, exprime o poder destruidor do tempo. No *Édipo em Colona* (607s), declara Édipo: «Somente os deuses se acham isentos da velhice e da morte; exceto eles, tudo é revolvido pelo tempo soberano. Esgota-se a força da terra, o vigor corporal chega ao fim; desfalece a confiança, floresce a desconfiança...». Quanto aos homens, somente a reputação ou a excelência pode resistir ao tempo.

Mas o próprio tempo se acha intimamente ligado à fortuna e a suas flutuações. Um célebre coro das *Traquinianas* de Sófocles (129s) fala na alegria e na tristeza que «se alternam para todos, tal como em seu percurso circular vão passando as estrelas da Ursa. Nada é constante para os mortais, nem a noite de astros multicoloridos, nem os reveses nem a riqueza. Repentinamente, deixando este, aproximando-se daquele, assim vai a felicidade, assim a adversidade». Aqui, a «alternância» dos negócios humanos sugere não a idéia de sua repetição mas sim de suas flutuações. Finalmente, a associação do tempo com a ordem do universo, a cujo respeito já apresentamos algumas observações, subentende a noção de um tempo testemunha, revelador e juiz. Píndaro refere-se ao tempo como aquele que revela ou põe à prova a verdade (*Olímpicas* X, 53-55): tema que serve de objeto para inúmeras variações nos autores trágicos. Para Solon, a justiça que «observa silenciosamente aquilo que se passa e aquilo que era anteriormente» virá «a tempo» e cita a terra como testemunha «diante do tribunal do tempo» (*en dikêi chronou*).¹¹

Muitos dos motivos que acabamos de mencionar acham-se ao menos anunciados em Homero ou em Hesíodo, mas em geral encontram a sua expressão mais vigorosa nos poetas líricos ou nos autores trágicos. Simultaneamente, a concepção do tempo e a atitude dos homens diante do mesmo dão margem, no quinto século, ao aparecimento de algumas idéias novas. Antes de abordarmos os filósofos propriamente ditos, temos de esboçar alguns aspectos dessa evolução. Destacam-se então três noções importantes: 1) uma consciência mais viva do passado; 2) o progresso das idéias e teorias relativas à evolução da civiliza-

¹¹ Solon, poema III.14s; poema XXIV.3 (Diehl!).

ção; 3) um sentido cada vez maior do valor da história. Em cada um desses casos os textos principais, mas não somente eles, de que dispomos, provêm dos historiadores Heródoto e Tucídides.

1) Em Homero e Hesíodo não faltam referências aos acontecimentos de anos anteriores, mas a concepção do passado é indeterminada. Certamente, os heróis gabam-se muitas vezes de poderem fazer remontar a sua genealogia a diversas gerações, mas logo chegam aos deuses. Na *Teogonia*, de Hesíodo, a genealogia é um meio de explicar a origem das coisas em geral. Na evolução do sentimento do passado Heródoto, sem dúvida, marca uma etapa. No segundo livro (142-143) consigna ele o que aprendeu dos sacerdotes egípcios a respeito das genealogias de seus sumos-sacerdotes e de seus reis, que eram capazes de fazer remontar até 341 gerações, o que, segundo os cálculos dele, representava uns 11.340 anos. Menciona a seguir o seu predecessor, o primeiro historiador grego, Hecateu, que «fazia remontar a sua genealogia a um deus, chegando até à décima sexta geração». O contraste com os sacerdotes egípcios é duplo: em primeiro lugar, eles não indicavam nenhum deus (segundo Heródoto) ao final das 341 gerações e, em segundo lugar, a genealogia deles era evidentemente muito mais extensa. A veracidade dos fatos narrados pelos sacerdotes é contestável; disseram a Heródoto que duas vezes, durante o período considerado, o sol se tinha levantado no oeste. Seja como for, o episódio não deixa de ser significativo por conduzir Heródoto a encarar a possibilidade de uma série ininterrupta remontando a 11.340 anos. Sem dúvida, estimulados por seus contactos com as civilizações do Oriente Próximo, em particular com o Egito e com os testemunhos visíveis e imponentes da sua grandeza antiga, como as pirâmides, por exemplo, que causavam profunda impressão sobre eles, os gregos no quinto século foram tomando consciência da extensão e continuidade do passado.

2) A oposição entre uma vida sem leis nem direitos e uma sociedade civilizada acha-se já implícita, por exemplo, na descrição dos *Ciclopes* feita pela *Odisséia* (IX, 105s). Mas foi no decorrer dos sexto e quinto séculos que se foi desenvolvendo a noção de uma «civilização» que evolui a partir das comunidades primitivas e cujas realizações constituem motivo de orgulho. Provavelmente os filósofos foram os primeiros a formular teo-

rias sobre a origem da sociedade humana, o mais das vezes ao fazerem especulações cosmológicas genéricas (cf. infra). Mas certamente não lhes cabe o monopólio das idéias sobre essa questão. Na mitologia Prometeu dá o fogo aos homens. O mais impressionante na maneira como foi o tema tratado por Êsquilo, em seu *Prometeu acorrentado*, é a oposição *temporal* entre o estado do homem *antes* de possuir as técnicas e o seu estado atual. Originalmente (*to prin*), diz Prometeu (441s), eram todos eles como crianças: não tinham casas de tijolos, nem com vigamentos, mas viviam como formigas em buracos. Não possuíam meio algum de delimitar as estações, não conheciam os números nem a escrita nem o uso do cavalo, dos barcos, da medicina, das técnicas divinatórias, dos metais, antes que ele, Prometeu, lhes ensinasse tudo isso. O orgulho pelas invenções e descobertas e a admiração pelos homens a quem eram atribuídas tornaram-se temas correntes na literatura grega. Todavia, embora encontremos em numerosos autores uma oposição sistemática ou ideológica entre a sociedade primitiva ou «bárbara» e a cidade helênica do quinto século, mais avançada ou civilizada, os historiadores, particularmente Tucídides, apreenderam mais firmemente a maneira como se efetuou a passagem de uma para outra. Assim, nos primeiros capítulos do livro I Tucídides opõe a fraqueza primitiva da Grécia (que compara, quanto a algumas de suas sociedades, às sociedades bárbaras de sua época) ao poder enfeixado por Atenas e Esparta na sua época, e propõe um certo número de explicações: o estabelecimento de comunidades mais estáveis, a acumulação de recursos, o progresso das comunicações etc. O mais importante não é saber se essas explicações têm fundamento e sim observar as suas tentativas de explicação para aquilo que ele considera como uma *evolução histórica contínua*. Muitas vezes se observou que a idéia de progresso futuro, quer se trate de instituições sociais ou de técnicas, se encontrava bem pouco desenvolvida na antiguidade greco-romana — a despeito do fato de existirem já teorias sobre o estado «mais perfeito» ou «ideal» — todavia muitos autores do quinto século concebiam claramente a sua sociedade como o produto final de uma longa evolução progressiva.

3) Enfim, a evolução das idéias sobre a natureza e o valor da história, gênero de fato criado por Heródoto, pode ser acompanhada neste último e em Tucídides. Embora tenha uma aparência difusa, a obra de Heródoto possui uma articulação com-

plexa. Os seus preliminares se arrastam trabalhosamente, mas o seu relato sobre as guerras médicas inaugura a narração histórica contínua tal como a conhecemos. Ele já se mostra consciente da necessidade de criticar os testemunhos, problema ainda mais agudo já que ele devia basear-se quase exclusivamente na tradição oral. No entanto, é simples aquilo que afirma de sua meta (I, 1): preservar a nomeada dos fatos passados, objetivo com o qual provavelmente Homero teria concordado, embora lançasse mão de recursos bem diferentes para atingi-lo. Com Tucídides amplia-se a brecha entre história e poesia e entre história e mito. Insiste ele, mais ainda que Heródoto, na necessidade de uma procura deliberada da exatidão dos fatos assim como realmente se produziram. Exclui explicitamente o ornamento poético (I, 21) e «a arte de contar histórias», *to mythôdes*, e declara como objetivo seu criar, segundo uma famosa expressão, «uma obra sempiterna», *klêma eis aei*, que será útil enquanto a natureza humana permanecer constante (I, 22; cf. III, 82). Se podemos afirmar que a história e o mito, cada um à sua maneira, constituem um meio de apreender a experiência, existe uma oposição fundamental entre suas respectivas atitudes em face do passado; e um dos grandes méritos intelectuais dos historiadores gregos consiste em ter tido consciência desse ponto.²³

II. A análise do tempo pelos filósofos

As reflexões dos filósofos gregos sobre o tempo são complexas, sutis, diversificadas e originais. Para compreendermos as idéias dos quatro maiores filósofos gregos, Parmênides, Platão, Aristóteles e Plotino, sobre o tempo, devemos estudar profundamente outros aspectos de sua metafísica. Nos primórdios, entretanto, a reflexão filosófica sobre o tempo se achava estreitamente vinculada às idéias que acabamos de examinar. O primeiro enunciado original formulado por um filósofo grego, e que chegou até nós, é uma observação de Anaximandro, citada por Simplicio, segundo a qual algumas coisas, não especificadas, «pagam reciprocamente a pena e a reparação de sua injustiça, conforme a ordem do tempo».²⁴ É controvertida a questão sobre o que seriam essas coisas de que se trata, mas parece que são fatores

²³ Cf. por exemplo Finley, M. I., "Myth, memory and history", *History and Theory*, n. 4, 1965, p. 281-302.

²⁴ Anaximandro, fragmento 1, segundo Simplicio, *In Ph.* 24 19s.

Cosmologia de Anaximandro (p. 150)
 • As relações estáveis entre as coisas dependem da justiça.
 • O tempo não é apenas o meio onde ocorrem as mudanças naturais, mas também o controle da justiça cósmica. — p. 150

cosmológicos e, segundo uma interpretação plausível, o ciclo das estações representaria um dos melhores exemplos do tipo de interação que Anaximandro parece descrever. Vimos como o tempo se acha associado à justiça em Hesíodo e como Solon, mais ou menos contemporâneo de Anaximandro, se refere ao «tribunal do tempo». De maneira semelhante, na cosmologia de Anaximandro as relações estáveis entre as coisas são concebidas como dependendo da justiça, e o tempo já não é apenas, ao que parece, o meio neutro onde ocorrem as mudanças naturais, mas antes imaginado como responsável, de certa forma, pelo controle da justiça cósmica.

Entretanto, a idéia de Anaximandro situa-se num quadro absolutamente diverso daquele do pensamento de Hesíodo.²⁴ Por mais primitiva que seja, a cosmologia de Anaximandro não é mais mitológica. Nenhum deus pessoal é invocado para explicar como o mundo chegou ao ser, processo concebido como resultado da interação de certas forças que, embora certamente pensadas como divinas, são todavia essencialmente *naturais*. O que sabemos das idéias de Anaximandro a respeito da origem dos seres vivos e do homem oferece-nos um exemplo muito mais impressionante. Segundo ele, ao que se diz, os primeiros seres vivos foram gerados quando «o úmido» sofreu a ação do sol, e o homem, em particular, inicialmente nasceu em uma espécie animal diferente, ou seja, ao que parece, em uma espécie de peixe.²⁵ Os pormenores da teoria se perderam. Mas as idéias de Anaximandro sobre o homem parecem resultar de uma reflexão sobre o fato de que após o nascimento a criança necessita de algum tempo para prover à própria subsistência. É evidente, mas também importante, o contraste entre essa proposição e, por exemplo, o mito de Pandora em Hesíodo. Hesíodo representa Zeus criando Pandora, a primeira mulher, para vingar-se da peça que Prometeu lhe pregara, e a própria Pandora é feita de terra e água pelo deus ferreiro Hefaios.²⁶ A ação do mito resulta da vontade dos deuses, e uma parte da história, ao menos, constitui um apólogo sobre o sexo feminino. As idéias de Anaximandro não são mitos, mas teorias, as primeiras tentativas de oferecer uma descrição naturalista das origens dos seres vivos e do homem.

²⁴ Compare também com a utilização de Chronos como uma das três divindades primitivas em Ferécides de Siros, assim como o menciona, por exemplo, Diógenes Laércio, I.119.

²⁵ As fontes mais importantes são Hipólito, *Ref.* I.6.6; Plutarco, *Quaest. Conv.* VIII.8.4, 730e e ss.; Pseudo-Plutarco, *Strom.* 2, e *Aeclio* V.19.4.

²⁶ Hesíodo, *Trabalhos* 58s; *Teogonia* 570s.

Pelos fins do quinto século ou pouco depois a especulação cosmológica dos milésios provocou reações muito diferentes, por parte de Heráclito e de Parmênides. Heráclito negava explicitamente o que fora tacitamente suposto pelos milésios, a saber, que o mundo principiou a ser. No fragmento 30 declara ele: «Este mundo (*kosmos*) idêntico para todos não foi criado por nenhum deus, mas sempre foi, é e será um fogo eternamente vivo». Na longa controvérsia da filosofia grega sobre o problema de saber se o mundo foi ou não foi criado, Heráclito é o cabeça de fila dos partidários da segunda tese.

Não sabemos, todavia, se ele havia chegado a uma concepção coerente do tempo. O essencial de seu pensamento refere-se à coexistência, interdependência ou unidade dos contrários. Esclarece-o com o auxílio de exemplos tirados dos fenômenos naturais, bem como de outros campos, entre outros o da moral. Deus, afirma ele no fragmento 67, «é dia e noite, inverno e verão, guerra e paz, saciedade e fome». E noutro fragmento (57), censura Hesíodo por desconhecer que «o dia e a noite são uma só coisa». Outros exemplos relacionam-se com a vida do homem, com sua morte e (parece) com seu renascimento. No fragmento 88 diz ainda Heráclito: «Em nós é tudo a mesma coisa, tanto a vida como a morte, a vigília e o sono, a juventude e a velhice, pois estes se transformam naqueles e, reciprocamente, aqueles se transformam nestes». E foi possível deduzir, a partir de citações posteriores e menos seguras, que para Heráclito a alma humana se acha submetida a um ciclo de renascimento de 10.800 anos.¹⁷ É difícil a interpretação de todos esses textos, e no caso de muitos fragmentos temos razão para pensar que existe mais de um sentido não somente possível mas procurado. Entretanto, se a doutrina heraclitiana da interdependência dos contrários tinha sem dúvida aplicação absolutamente geral, as suas conseqüências físicas tiveram mais importância para a evolução das idéias sobre o tempo e, em particular, sobre a lição que Platão devia particularmente tirar de sua filosofia, a saber, que todo objeto físico se acha sujeito a mudanças temporais.

Enquanto Heráclito é o primeiro autor grego a afirmar que o mundo é sempiterno, o seu contemporâneo Parmênides é geralmente considerado como o primeiro que exprimiu a noção de

¹⁷ Cf. Kirk, G. S., *Heraclitus, the cosmic fragments*, p. 300s; sobre Censorino, *De die nat.* 18.11. Cambridge, University Press 1954; cf. van der Waerden, B. L., "Das Grosse Jahr und die ewige Wiederkehr", *Hermes*, n. 80, 1952, p. 129-155.

eternidade intemporal. Mas ainda aqui algumas fontes apresentam obscuridades, e temos de interpretá-las com prudência. Heráclito frisava que as coisas estão sujeitas à mudança, ao passo que Parmênides negava a possibilidade da mudança. No Caminho da Verdade ele concebe uma filosofia baseada na afirmação «(o ser) é» enquanto repele a afirmação do «não-ser», pois aquilo que não é não pode ser nem conhecido nem enunciado (fragmento 2). O fragmento 8 começa falando sobre os «sinais» que existem no Caminho da Verdade, isto é, as características que se devem estabelecer, a saber, que o ser é ingendrado e indestrutível, íntegro, homogêneo, imóvel e completo. Depois, nos versos 5 e 6, acrescenta Parmênides: «Ele nunca era nem será, pois é agora, todo a uma só vez, uno, de uma só estrutura».

Certamente aí se nega a mudança; mas não está claro o valor do «agora» (*nyn*) nos versos que acabamos de citar. Tendo negado o ser no passado («não era») e no futuro («nem será»), contrariamente ao que se teria podido esperar, Parmênides não nega o ser no tempo mas afirma «é agora, todo a uma só vez». Alguns autores interpretaram o emprego do advérbio temporal «agora» como indicando que Parmênides não concebeu a idéia de intemporalidade. Outros, ao contrário, afirmaram que, assim como deve ele empregar termos espaciais quando recusa algumas características espaciais ao ser, da mesma forma tem de utilizar termos temporais para lhe negar características temporais.²⁸ Ora, certamente as noções de eternidade e intemporalidade acham-se expressas de maneira ao mesmo tempo mais precisa e mais distinta por autores posteriores que tinham, é claro, a vantagem de poderem basear-se na obra de Parmênides. Todavia, se o seu «agora» não é claro, e pode até induzir a erro (pois em si poderia mesmo ser considerado, certamente sem fundamento, como implicando uma existência momentânea), é bastante evidente que a negação de «era» e «será» deve ser interpretada como uma *negação categórica da duração temporal*.

Tal como a de Heráclito, a filosofia parmenidiana tinha enorme alcance. Levanta pela primeira vez certas questões ontológicas e epistemológicas fundamentais. O fragmento 7 repele a sensação em favor da razão. Mas o mais importante ainda é o fato de Parmênides sugerir uma radical distinção entre dois modos do ser, ou melhor, entre um modo do ser verdadeiro

²⁸ Cf. por exemplo Owen, G. E. L., "Plato and Parmenides on the timeless present", *The Monist*, n. 50, 1966, p. 317-340; Schofield, M., "Did Parmenides discover eternity?", *Archiv für Geschichte der Philosophie*, n. 52, 1970, p. 113-135.

(o tema do Caminho da Verdade) e um modo do (puro) parecer, baseado, conforme ele, numa confusão entre o ser e o não-ser. Certo é que os filósofos posteriores estabeleceram distinções ontológicas ao mesmo tempo mais claras e mais complexas. Mas pode-se e deve-se creditar a Parmênides o mérito de ter sido o primeiro a pôr uma distinção fundamental entre, de um lado, um ser imutável, que deve ser compreendido mediante a razão e, de outro, o mundo das aparências.

A negação da mudança por Parmênides suscitava um problema que iria dividir os filósofos pré-socráticos posteriores em dois campos principais. De um lado alinharam-se aqueles que reafirmaram a mudança e formularam cosmologias baseadas no postulado de uma pluralidade inicial das coisas. O mais importante, no tocante às questões que aqui nos interessam, foi Empédocles. De outro lado se situavam aqueles que, como Zenão de Eléia, mantinham a posição parmenidiana e aduziam argumentos suplementares contra a pluralidade e o movimento.

Para compreendermos como Empédocles concebia o tempo, temos de retornar um pouco mais para trás e considerar Pitágoras e os pitagóricos que, sem dúvida, exerceram enorme influência sobre esse aspecto de seu pensamento. Dispomos de bem poucas informações em particular sobre Pitágoras e sua escola. Os textos autênticos escasseiam e as nossas fontes são geralmente tardias e pouco dignas de crédito. Uma das poucas coisas que sabemos a respeito dele, como já observamos, é que ele ensinava a doutrina da transmigração das almas. Mais difícil é conceber uma idéia precisa de outras duas doutrinas ligadas ao pitagorismo, a primeira uma cosmogonia que atribui um papel ao tempo, e a outra uma doutrina do eterno retorno.

Aristóteles, nossa melhor fonte de informações sobre o pitagorismo, observa que para os pitagóricos todas as coisas são números e os princípios ou os elementos dos números são o par e o ímpar ou o limitado e o ilimitado. O que sabemos das idéias cosmológicas por eles elaboradas a partir desses princípios vem particularmente de um texto que foi preservado de uma obra extraviada de Aristóteles sobre os pitagóricos. Lemos nele que, segundo estes, «o universo é uno, e no ilimitado haure o tempo, o sopro e o vácuo que define desde então o lugar de cada coisa».¹⁹ Trata-se aparentemente de uma cosmogonia bastante

¹⁹ Estobeu, *Ecl.* 1.18.1; cf. Aristóteles, *Ph.* 213b.22 e 38.; Simplicio, *In Ph.* 651.26s; Aécio II.9.1.

evocativa onde o acesso do mundo ao ser vem associado com a introdução, neste mundo, de determinações espaciais e temporais e da própria vida, caso este seja o papel que poderíamos atribuir ao sopro. Mas temos de reconhecer não somente que não sabemos exatamente quando foram essas idéias formuladas, bem como é dos mais conjunturais o seu sentido exato.

Esbarramos em problemas análogos ao abordar a doutrina, ou mais exatamente as doutrinas do eterno retorno. Inúmeras são as concepções de um tempo cíclico ou repetitivo no pensamento grego. A noção de anos «que voltam» já se encontra em Homero. Em Sófocles o círculo do tempo refere-se antes a uma imagem das flutuações da fortuna. Em Heráclito a idéia primitiva parece a de um ciclo de renascimentos e, antes dele, a doutrina pitagórica da transmigração sugere a passagem repetida da vida à morte, e depois novamente à vida. Mas ainda convém acrescentar a essas idéias duas outras como a doutrina do Grande Ano e a tese segundo a qual os acontecimentos particulares se repetem. O Grande Ano é o período no fim do qual o sol, a lua e os planetas voltam à sua posição inicial respectiva. Variantes dessa doutrina, atribuindo valores diferentes ao Grande Ano, encontram-se em diversos autores antigos, particularmente em Platão, e é possível que ela tenha sido enunciada por alguns dos pitagóricos posteriores. É muito duvidoso, porém, que ela remonte ao próprio Pitágoras, se mais não fosse pelo fato de repousar sobre um conhecimento muito pormenorizado da periodicidade dos planetas, conhecimento que a Grécia provavelmente só atingiu após meados do século quinto. Em segundo lugar, a idéia de que o tempo se repete nos seus pormenores, ou seja, que os acontecimentos particulares começam de novo, é também qualificada como pitagórica num texto de Eudemo (IV séc. aC), citado por Simplicio: «Se dermos fé aos pitagóricos, a saber, que os mesmos acontecimentos se repetem, virá então um dia em que estarei novamente aqui, com uma varinha nas mãos, falando diante de vocês, sentados como agora; e todas as outras coisas serão como agora, e poderemos com toda a razão afirmar que o tempo será o mesmo».²⁰ Ainda nesse caso é incerta a data da doutrina, mas o texto de Eudemo prova que ao menos a certa altura os pitagóricos adotaram a doutrina do eterno retorno sob sua forma extrema. A tendência à extrema generalização é um traço comum ao pensamento cos-

²⁰ Simplicio, *In Ph.* 732.30s.

mológico grego. Se, originariamente, ao que parece, a idéia de repetição, ilustrada por exemplo pelos fenômenos das estações, se exprime particularmente no quadro da crença na imortalidade da alma, os pitagóricos não hesitaram em levá-la até sua conclusão lógica extrema, afirmando que todo acontecimento particular se repetirá no tempo.

Diversas doutrinas «pitagóricas» encontram-se igualmente em Empédocles, e aqui temos a enorme vantagem de poder referir-nos aos fragmentos que chegaram até nós de suas duas obras, o poema cosmológico *Sobre a Natureza* e o poema religioso *As Purificações*. O tema principal deste último é o progresso da alma (*daimôn*), sua queda, suas reencarnações nos seres vivos de espécies diferentes e sua fuga final para fora da roda dos nascimentos. Afirma o próprio Empédocles (fragmento 117) que ele já foi um moço, uma moça, uma planta, pássaro e peixe. É um exilado dos deuses (fragmento 115), embora no fragmento 112 se descreva calmamente «como um deus imortal, não mais como um mortal». A doutrina do renascimento tem um significado *moral*. A encarnação é o castigo por uma mácula; castiga especialmente o assassinato. Os seres vivos elevam-se ou abaiçam-se, na escala dos seres, conforme a maneira como viveram, e as *Purificações* contêm um certo número de preceitos morais, como a abstenção de determinados alimentos, análogos aos dos pitagóricos. Os seres humanos situados no grau mais elevado da escala são os adivinhos, os rapsodos, os médicos e os chefes. Libertam-se do ciclo dos nascimentos, conforme a promessa que lhes faz o fragmento 115, após «três vezes 10.000 estações».

É problemática a relação entre *As Purificações* e o *Sobre a Natureza*. Todavia esses dois poemas se acham evidentemente unidos por determinadas doutrinas, em particular as relativas aos quatro elementos materiais (terra, água, ar e fogo) e às duas forças cósmicas (amor e ódio), pois todos os seis, embora sem dúvida representando papéis diferentes, comparecem nas duas obras. Assim, em *As Purificações* o ódio provoca a queda da alma, ao passo que no poema cosmológico o mesmo ódio é responsável pela separação dos elementos, enquanto o amor garante a sua reunião. *As Purificações* evocam a idéia de ciclo a propósito das peregrinações da alma, e o *Sobre a Natureza* menciona ciclos ou períodos não só no cosmos considerado como um todo, mas também, parece, na geração dos seres vivos. Entretanto, é muito controvertida a interpretação exata desses te-

mas. O alternar-se de repouso e movimento, e de amor e ódio — o reinado do amor vem seguindo por um acréscimo do ódio, e o reinado deste último por um crescimento do amor — aparece claramente no próprio texto de Empédocles. No fragmento 17, por ex., diz ele: «Falarei do duplo processo das coisas: pois ora o Uno cresce, ficando só, a partir do Múltiplo, ora, pelo contrário, divide-se e do Uno nasce o Múltiplo. Daquilo que é mortal existe portanto um duplo nascimento e dupla destruição... E esses elementos não cessam nunca o seu contínuo intercâmbio; ora tudo se unifica graças ao amor, ora, de novo, cada elemento se separa, arrastado pela força inimiga do ódio».

Pelo que afirma sobre o reinado do amor, tema que encontramos em seus dois poemas, Empédocles mostra como se apartou da tese tradicional da idade de ouro de Kronos. Em *As Purificações* (fragmento 128), o reinado de Cypris, quando não existiam nem Ares (ódio) nem, acrescenta ele, Zeus, nem Kronos, nem Poseidon, representa uma era de felicidade e inocência perfeitas, ao passo que em *Sobre a Natureza*, sob o reinado do amor, os quatro elementos materiais se encontram perfeitamente misturados e é impossível distingui-los. A forma do cosmos é então a de uma esfera perfeita (fragmentos 27 e 28). Além disso, à semelhança de Anaximandro, que falara de certas interações ligadas à «ordem do tempo» (cf. supra, p. 149), também Empédocles concebia sem dúvida as alternâncias do amor e do ódio como sendo reguladas pelo tempo, determinadas por um «amplo pacto». Diz ele no fragmento 17 que o amor e o ódio «predominam, ora este ora aquele, conforme o curso do tempo», e no fragmento 30 vemos o ódio «atirar-se por sobre as honras, quando for cumprido o tempo que lhes é atribuído, ora a um ora a outro, pelo amplo pacto». Os textos bastante vagos de Aristóteles, relativos à igualdade dos períodos cósmicos, foram interpretados de maneiras muito divergentes²¹, mas é claro existir um equilíbrio geral entre o amor e o ódio, e entre os tempos atribuídos ao reinado de cada um deles.

São claros os objetivos cosmológicos do ciclo. Onde Parmênides negou a mudança e o vir a ser, Empédocles restabeleceu-os, explicando-os pela mistura e dissociação de coisas já existentes. No seu ciclo cósmico, os processos de união e se-

²¹ Aristóteles, *Ph.* 252a.5 e ss.31s. Cf., especialmente, Hölscher, U., "Weltzeiten und Lebenszyklus, eine Nachprüfung der Empedokles-Doxographie", *Hermes*, n. 93, 1963, p. 7-33; Solmsen, F., "Love and strife in Empedocles' cosmology", *Phronesis*, n. 10, 1965, p. 109-148; Bollack, J., *Empédocle*, 3 vol., Paris, Editions de Minuit 1965-1969; O'Brien, D., *Empedocles' cosmic cycle*, Cambridge, University Press 1969.

paração são *incessantes*. Por outro lado, são evidentes as repercussões *morais* do ciclo. O ódio é «funesto» (fragmento 109, 3) e «detestável» (fragmento 17, 19), ao passo que o amor é «irrepreensível» (fragmento 35, 13). As forças cósmicas opõem-se não somente por seus efeitos físicos, mas também, ao que parece, por sua qualidade moral. Devem no entanto ser mantidas em equilíbrio, e esse equilíbrio é realizado pelo tempo: períodos iguais lhes são atribuídos para se dominarem mutuamente, revezando-se. É difícil afirmar até que ponto são intencionais os paralclismos entre o ciclo religioso das *Purificações* e as alternâncias cósmicas de *Sobre a Natureza*. Existem certamente diferenças importantes entre os dois ciclos. Mas é claro que a noção de alternância periódica é fundamental em ambos os poemas e, como acontece em Anaximandro, mas de forma ainda mais evidente, o tempo em cada caso tem um sentido não apenas físico mas também moral e até religioso.

Os discípulos de Parmênides, Zenão de Eléia e Melisso de Samos, puseram-se contra os cosmologistas pelos fins do século quinto. Melisso de Samos, embora conservasse as doutrinas fundamentais de Parmênides sobre a unidade e imutabilidade do ser, modificou-lhe os ensinamentos em certos aspectos e, em particular, num ponto que nos interessa diretamente. Onde Parmênides afirmara: «ele nunca foi nem será, pois é agora todo a uma só vez», declara o fragmento 2 de Melisso: «ele é e sempre foi e será sempre». Melisso não nega a duração; pelo contrário, afirma-a: para ele, o ser não é intemporal mas sempiterno.

Para a evolução do conceito de tempo na filosofia grega, Zenão de Eléia² tem ainda maior importância que Melisso. No *Parmênides* (128c, d), declara Platão que os argumentos de Zenão têm como objetivo geral alicerçar a doutrina parmenidiana acerca da unidade do ser mostrando que a tese contrária, a da existência do múltiplo, conduz a conclusões absurdas. Os argumentos de Zenão contra o movimento, em particular, são citados por Aristóteles e outras fontes posteriores sob a forma de um grupo de quatro argumentos. Mas é bastante controvertida a questão sobre se os argumentos formam um dilema múltiplo e contra quem são dirigidos.

² São extremamente numerosas as publicações relativas aos paradoxos de Zenão. Os textos, com as respectivas traduções, podem ser encontrados in Lee, H. D. P., *Zeno of Elea*, Cambridge, University Press 1936. Existem dois estudos gerais recentes, acompanhados por abundantes notas bibliográficas: Guthrie, W. K. C., *A history of Greek philosophy*, vol. 2, p. 80-101, Cambridge, University Press 1965; Vlastos, G., "Zeno of Elea", in *Encyclopedia of Philosophy* (editada sob a direção de P. Edwards), vol. 8, p. 369-379, Nova Iorque, Macmillan e Free Press 1967.

Segundo uma interpretação que remonta a Tannery², esses argumentos constituem dois pares que contestam o movimento, apoiando-se respectivamente nas seguintes hipóteses: de um lado, o espaço e o tempo são contínuos e divisíveis ao infinito; de outro, são descontínuos e compostos de indivisíveis. Pode-se admitir, sem dificuldade, que os dois primeiros argumentos, chamados a «dicotomia» e o «Aquiles», atacam efetivamente o movimento partindo da hipótese de que (ao menos) o espaço é contínuo. O argumento da dicotomia consiste em afirmar, por uma regressão que prossegue indefinidamente, que o movimento não pode começar. Segundo a interpretação mais provável, esse argumento afirmava que antes de atingir a extremidade da distância a percorrer, é preciso inicialmente chegar à metade dessa distância e antes de atingir essa metade é necessário chegar a meio caminho dessa metade. Mas como essa divisão se pode repetir ao infinito, pode-se então sempre achar um ponto intermediário entre o ponto de partida e a meta a atingir, de onde resulta que o movimento não pode começar. O argumento mais famoso, o de Aquiles, apresenta-se em forma análoga mas, nesse caso, supõe-se que Aquiles e seu adversário (os comentaristas declaram que se trata de uma tartaruga) se acham ambos em movimento, a velocidades diferentes. Embora Aquiles corra muito mais rapidamente que a tartaruga, jamais conseguirá atingi-la. Deve primeiramente atingir o ponto de partida da tartaruga; quando o tiver alcançado, a tartaruga já terá percorrido uma certa distância e Aquiles deverá então alcançar esse ponto. Novamente, esse processo pode prosseguir até ao infinito e, assim, como afirma Aristóteles expondo o argumento, «o mais vagaroso levará sempre alguma dianteira».

Não há unanimidade quanto às objeções precisas que se deveriam opor a tais argumentos; mas a sua estrutura é suficientemente clara. Aristóteles, ao menos, considerava que o segundo argumento pecava por *ignoratio elenchi*. Zenão mostrou que Aquiles estava sempre atrasado em relação à tartaruga em qualquer um dos pontos determinados pela divisão feita segundo suas regras absolutamente arbitrárias. Mas não provou que não exista *nenhum outro* ponto onde Aquiles alcance a tartaruga. Convém observar que, embora descarte muito sumariamente esses dois argumentos no capítulo da *Física* (livro VI, cap. 9) que ele

² Tannery, P., Pour l'histoire de la science hellène, 2^e ed., p. 255-270, Paris, Gauthier-Villars, 1930 (1^e ed. 1877). Cf. também Brochard, V., *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, 2^e ed. Paris, Vrin 1926 (1^e ed. 1912).

consagra a Zenão, Aristóteles volta a abordar a dicotomia numa passagem posterior da *Física* (263 a 4s). «Pois se deixarmos de lado o comprimento e a questão de saber se é possível percorrer o infinito em um tempo finito e se colocarmos a mesma questão a respeito do tempo em si (uma vez que o tempo é também divisível ao infinito), então a nossa solução anterior não é mais satisfatória». Dois pontos ressaltam dessa passagem: 1) parece indicar que, sob a forma como o próprio Zenão o havia formulado, o argumento só levava em conta a divisibilidade ao infinito do espaço e não a do tempo; 2) mostra que Aristóteles reconhecia que, uma vez admitida a divisibilidade ao infinito do tempo, o problema suscitado pela dicotomia se torna mais sério. Embora tenham muitos afirmado que os progressos dos conhecimentos matemáticos relativos ao contínuo e ao infinito tenham elucidado esses paradoxos, alguns ainda continuam sustentando que subsistem as dificuldades apesar de tais progressos. Dessa maneira, alguém recentemente afirmou (Whitrow)²⁸ que a aplicabilidade ao *movimento* da hipótese da divisibilidade ao infinito do *tempo* suscita um problema. A teoria do infinito, formulada por Cantor, permite-nos abordar como uma totalidade o conjunto infinito das posições pelas quais vai passando Aquiles. Isso porém não nos garante que seja possível encarar da mesma forma os atos sucessivos de Aquiles passando por essas posições. Para conciliar a noção de divisibilidade ao infinito do tempo e a possibilidade de que Aquiles alcance a tartaruga devemos, por conseguinte, introduzir outra ficção lógica, isto é, no limite Aquiles realiza com rapidez infinita um número infinito de atos sucessivos.

Os terceiro e quarto argumentos de Zenão, os da flecha e do estádio, acham-se imediatamente sujeitos a controvérsia, pois a interpretação correta das hipóteses subjacentes dá margem a concepções divergentes. É evidente que, ao expor o argumento da flecha, Aristóteles abreviou o seu enunciado, mas os passos essenciais parecem ser os seguintes: 1) qualquer coisa está sempre em repouso quando se acha «em lugar igual a si mesma»; 2) o objeto em movimento acha-se sempre em um lugar igual a si mesmo «no agora» (*en tōi nyn*); 3) portanto, o objeto em movimento acha-se em repouso. A interpretação desse argumento é complicada pela ambigüidade da expressão «o agora», que se pode aplicar a) ou ao instante sem duração (análogo, no

²⁸ Whitrow, G. J., *The natural philosophy of time*, p. 135-152, Londres, Nelson 1961.

contínuo do tempo, ao ponto geométrico); b) ou a um intervalo infinitamente pequeno. O argumento pode ser lido de duas maneiras absolutamente diferentes conforme o sentido que dermos à expressão «o agora». A) Se lhe dermos o sentido de «instante sem duração», a proposição 2) é verdadeira, mas daí é preciso concluir que a flecha não se acha nem em movimento nem em repouso. Dizer que o movimento, ou o repouso, se situa *em* (durante) um instante não tem sentido, mas podemos, sem dúvida, falar de movimento ou repouso *a* certo instante. B) Se, ao contrário, «o agora» designa um intervalo por menor que fosse, então é falsa a proposição 2). Para que a proposição 2) seja plausível, deve-se dar a «agora» o sentido de «instante»; mas para que dela se deduza a conclusão 3), deve-se entender «agora» na outra acepção, a de um intervalo mínimo.

Muitas vezes se supôs que os adversários de Zenão consideravam o tempo como composto de quanta atômicos. Todavia, não existe nenhum testemunho direto que prove que algum dos pré-socráticos tenha admitido uma teoria atomista do tempo, segundo a qual o tempo seria composto de quanta indivisíveis discretos. Só em Aristóteles aparece, pela primeira vez, uma distinção geral e clara entre *nyn* designando um instante e *nyn* representando um intervalo mínimo. Enquanto Aristóteles era incontestavelmente capaz de ir até ao fundo da questão, é bem difícil que Zenão tenha visto claramente o que poderia significar o movimento «no agora». O paradoxo repousa, como o mostramos, em uma confusão entre dois sentidos de «agora». Embora seja possível que os próprios adversários de Zenão tenham feito essa confusão, nenhum testemunho confirma essa hipótese, e é provável — mais provável mesmo — que o próprio Zenão a houvesse feito. Nem por isso o paradoxo perde a sua importância para a evolução do conceito grego de tempo. Um dos dois sentidos de «agora» que representam um papel no argumento é o de instante sem duração e, embora não seja necessário atribuir a Zenão o mérito de ter concebido essa noção de maneira *explícita* e clara, o uso implícito que faz do conceito nesse paradoxo pode ser considerado, com razão, como um passo à frente na formulação e definição do termo.

Finalmente, o argumento do estádio deu igualmente margem a interpretações opostas. Consiste em imaginar que duas fileiras de massas (A e B) se movem paralelamente em sentido inverso e passam diante de uma fileira imóvel (C). Nessa situação, cada

massa da fileira A passa diante de duas massas da fileira B para uma massa da fileira C, e a conclusão, embora não mencionada por Aristóteles, seria que a metade do tempo é igual ao seu dobro. A *controvérsia* refere-se à questão de saber se as fileiras se compõem de massas quaisquer ou se as massas consideradas são unidades atômicas deslocando-se em quantas atômicas de tempo. Se for o segundo caso, a conclusão a que leva o argumento é sem dúvida mais interessante. Todavia, nenhuma de nossas fontes antigas interpreta assim o paradoxo. Aristóteles, particularmente, rejeita o argumento frisando simplesmente que negligencia o fato de que a velocidade de um objeto em movimento é relativa ao que a mede e, faltando qualquer outra indicação em contrário, devemos ater-nos a seu testemunho.

A serem corretas essas interpretações, desmorona-se a tese segundo a qual os quatro argumentos formam um dilema múltiplo de extrema sutileza: esses argumentos atacam, de preferência, diversas opiniões sobre o movimento, como aquelas do senso comum. Todavia, continua de pé a importância desses argumentos. Suscitaram, a respeito do espaço, do tempo e do contínuo, problemas dentre os quais alguns foram elucidados por filósofos gregos posteriores, mas alguns dos quais se mostraram estimulantes bem aquém dos limites do contexto em que foram inicialmente enunciados.

Muitos dos temas que até aqui examinamos tornam a aparecer — embora muitas vezes sob forma modificada ou mais desenvolvida — em Platão. Encontramos, dessa maneira, em seus diálogos, a partir do *Menon*, expressões tanto míticas como não-míticas da doutrina da imortalidade da alma. E essa doutrina, em Platão, se acha relacionada com uma teoria epistemológica chave — a da reminiscência (*anamnêsis*), método que permite chegar ao conhecimento das Formas — bem como com doutrinas ético-religiosas tais como a da necessidade de cultivar a alma, a doutrina das recompensas e castigos após a morte e a idéia da reencarnação em outras espécies animais. No *Fédon* (70s), especialmente, o renascimento da alma é relacionado com uma teoria geral segundo a qual as coisas nascem de seus contrários. Por exemplo, assim como o mais forte «vem do» mais fraco e vice-versa, da mesma forma não só os mortos vêm dos

vivos, mas também os vivos vêm dos mortos. Não haveria mais nascimentos se as coisas, «como que girando em círculo», não retornassem sobre si mesmas (72a, b).²⁵

A doutrina do «Grande Ano», por outro lado, associada aos pitagóricos, é mencionada primeiramente na *República* (546b) e reaparece no *Timeu* (39d), onde é definida em termos estritamente astronômicos como o tempo que os oito círculos dos astros necessitam para realizarem em conjunto as suas revoluções.

No contexto de sua filosofia política, em particular, Platão retoma e adapta temas mais antigos. O tema da catástrofe periódica — das destruições ou quase-destruições sucessivas da humanidade — aparece sob diversas formas. Quanto à origem da civilização, Platão não somente apresenta suas idéias pessoais (por exemplo, nas *Leis* 676s), mas constitui ainda a nossa principal fonte para o conhecimento das opiniões de Protágoras, por exemplo, que, no grande discurso do diálogo homônimo (320s), esboça uma teoria que frisa especialmente a idéia de que todos os homens têm uma parte de *dikê* (justiça) e *aidôs* (vergonha). A origem da civilização, o melhor estado e o declínio das constituições são todos temas que oferecem a Platão ensejo para sustentar teses políticas e éticas. Em muitos casos as suas considerações se situam em um quadro temporal. Todavia, o seu objetivo principal não é propor explicações com pretensões históricas mas antes preconizar certas teorias políticas e éticas. Na *República* e nas *Leis*, Platão preocupa-se não tanto com o futuro mas antes com o ideal. Apesar de inserir-se num quadro quase histórico, a exposição do declínio das constituições, nos livros VIII e IX da *República*, responde essencialmente a um desejo de análise e apreciação.

Isso também é verdade, embora em medida um pouco menor, para a utilização platônica do tema da idade de ouro ou idade de Kronos. No *Político* (268d e ss.), encontramos uma versão bem pormenorizada deste mito. Na idade de Kronos os processos naturais eram invertidos: os astros levantavam-se ao ocidente e se punham no leste; os homens não eram gerados mas nasciam da terra, ressuscitavam dos mortos; não havia guerra, nem constituições políticas, nem posse de mulheres e filhos, nem agricultura. Tal mito é explicitamente introduzido para ajudar a descobrir o que é a verdadeira realeza, e Platão for-

²⁵ Nesta passagem encontramos, ao mesmo tempo, a imagem de um ciclo e a de um valvém, aparentemente consideradas equivalentes.

nece uma nova orientação ao tema da era da felicidade quando deixa entender que somente se consagrassem os seus muitos la-zeres à filosofia poderiam os homens de então ser considerados várias vezes mais felizes que os homens de hoje.

Nesses como em outros casos, Platão utiliza e modifica idéias tradicionais relacionadas com o tempo. Mas a noção de tempo representa um papel fundamental no próprio âmago de sua metafísica. Na filosofia de seu período médio, ele coloca uma distinção fundamental entre o mundo das Formas e o das coisas particulares, entre o do ser e o do devir. Sabe-se muito bem que as Formas platônicas apresentam inúmeras características do Ser Uno de Parmênides. São inteligíveis e não sensíveis. Não estão submetidas a nenhuma espécie de nascimento ou mudança. Além disso são eternas, em *um sentido* mais estritamente definido que para Parmênides. Assim, no *Banquete* (211a) o próprio belo é descrito como «sempre existindo» (*aei on*) e como algo que «não nasce nem desaparece». Mas em si mesma a expressão «sempre existindo» não é bastante clara, pois pode referir-se não somente ao que é eterno, mas também ao que dura para sempre, isto é, a algo que foi, é e será. Todavia, quando chegamos ao *Timeu*, Platão distingue explicitamente essas duas noções, embora a sua terminologia continue vaga. No *Timeu* (37c e ss.), ele opõe a realidade eterna, da qual não se deveria dizer que «era» nem que «será» e à qual somente convém a expressão «é», à realidade que dura para sempre, através de todos os tempos. O modelo, segundo o qual é feito o universo criado, é eterno (*panta aiôna*). O universo criado imita o modelo eterno, na medida do possível, levando em conta a sua natureza corporal; foi, é e será «através de todos os tempos» (*ton hapanta chronon*).

O *Timeu* *descreve*, sem dúvida, o universo como criado, mas é possível fazer remontar à geração dos sucessores imediatos de Platão na Academia a controvérsia sobre o problema de saber se ele quis que a sua descrição da criação fosse tomada ao pé da letra ou se apenas lhe teria dado essa forma para facilitar a exposição. Quanto ao tempo, Platão declara que ele surge *com* o universo criado. Este último pressupõe uma matéria preexistente, e desta se afirma que era sacudida no receptáculo do devir antes que o Demiurgo introduzisse a ordem e criasse assim um cosmos. Em seu *Commentary on Plato's Timaeus*, observa Taylor a esse respeito que «ninguém, em seu

juízo normal, poderia pretender ser entendido literalmente afirmando ao mesmo tempo que o tempo e o mundo começaram juntos e que um estado de coisas, que ele pretende descrever, existia *antes* que houvesse um mundo». ²⁰ Mas dessa maneira ele não percebe um aspecto importante da idéia platônica do tempo. Para Platão, o tempo é uma questão não simplesmente de movimento em geral mas de movimento *ordenado*, regular — especificamente, o movimento dos astros, com o qual é de fato identificado. O tempo não é simplesmente uma medida do movimento dos corpos celestes, nem medido por esse movimento: esse movimento *é* o tempo.

A objeção de Taylor parece então basear-se numa concepção errônea. O tempo e o universo criado nasceram simultaneamente. Não havia *tempo antes* do universo criado: para Platão isso constituiria uma contradição nos termos, pois tanto o tempo como a criação dependem da introdução da ordem na desordem. Por outro lado, pode existir um estado de coisas antes de se impor a ordem, «antes do nascimento do cosmos». Destacam-se duas diferenças entre a concepção de Platão e nossas hipóteses costumeiras. Em primeiro lugar, tanto para Platão como para a maioria dos gregos, o tempo pressupõe a ordem. Em segundo lugar, ali onde poderíamos supor que o tempo constitui uma dimensão na qual tem lugar a criação, Platão considera o tempo como parte da criação, no sentido de ser ele mesmo criado. E por isso chega a afirmar, no *Timeu* (37d), que o tempo é a imagem, que sempre dura e progride segundo o número, da eternidade. Mediante o tempo — existindo através da totalidade do tempo — o universo sensível criado se aproxima, na medida em que o permite sua natureza — da realidade *imutável* do modelo inteligível. A duração sem fim é a mais perfeita aproximação da eternidade de que seriam capazes as coisas sensíveis.

A distinção entre aquilo que é eterno e algo que dura sempre não é a única contribuição notável de Platão para a análise filosófica do tempo. Em diversas passagens do *Parmênides*, onde examina a maneira como «o uno» participa do tempo, distingue entre ser *no* tempo (caso em que «era», «é» e «será» são expressões convenientes) e *não* ser no tempo (141d, 151s), embora os diversos empregos desta última expressão não sejam

²⁰ Taylor, A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, p. 69, Oxford, Clarendon Press 1928.

sistematicamente analisados. Formula a seguir (156c e ss.) a noção de instante, isto é, de um ponto do tempo que não tem em si nenhuma duração. Platão afirma a respeito do *to exaiphnês* (literalmente, «o súbito») que não é «em tempo algum» (*en chronôi oudeni*). Para demonstrá-lo, considera a *transição* entre o repouso e o movimento. No momento dessa transição, que não ocupa tempo algum, o objeto não se acha nem em repouso nem em movimento. Isto pode ser considerado como a primeira expressão clara, no pensamento helênico, da idéia de instante, mas convém observar que essa idéia não é ainda aplicada de maneira geral, mas apresentada no contexto particular da passagem de um estado para outro.

Embora sejam consideráveis as contribuições platônicas para a elucidação dos problemas relacionados com o tempo, temos de esperar Aristóteles para encontrar a primeira análise filosófica exaustiva e sistemática do tempo. A essa questão consagra Aristóteles os cinco últimos capítulos do livro IV da *Física*. Sua argumentação é sutil e densa, e o máximo que aqui poderemos fazer será realçar, simplesmente, os pontos mais salientes. Como de hábito, Aristóteles principia passando em revista as teses anteriores e expondo as dificuldades que suscitam. Menciona e rejeita sucessivamente três concepções do tempo, a saber, a identificação do tempo 1) com o movimento do universo (provavelmente aqui ele pensa sobretudo em Platão); 2) com a própria esfera celeste e 3) com uma espécie de movimento ou mudança. A propósito, observa ele que, se a mudança e o movimento podem ser rápidos ou vagarosos, o tempo como tal não o pode, uma vez que a rapidez e a lentidão, elas mesmas, são definidas pelo tempo. Admite todavia que o tempo se acha intimamente relacionado com o movimento ou com a mudança e o repouso. Observa ainda que, quando o nosso estado de espírito permanece inalterado ou quando não nos damos conta de sua mudança, não reconhecemos o escoar do tempo. De fato, quando reconhecemos o anterior e o posterior na mudança aí é que percebemos o tempo. Assim, embora a mudança não possa ocorrer sem o tempo, este não poderia ser reconhecido sem a mudança.

A fórmula por ele elaborada (*Física* 219b 1 e ss.) é a seguinte: o tempo é o número (medida) do movimento em relação ao anterior e ao posterior. É «relativamente ao anterior e ao posterior» pois só percebemos o tempo quando fazemos distinções no movimento e as fazemos reconhecendo um anterior

e um posterior. E é também o «número» ou medida do movimento não no sentido do número abstrato (por meio do qual contamos), mas no sentido daquilo que é contado. O tempo é, portanto, aquilo que, no movimento, é contado ou aquilo em virtude do qual o movimento pode ser medido em números.

Aristóteles expõe claramente a concepção segundo a qual o tempo é um contínuo e apresenta uma análise profunda do «agora». Enquanto grandezas, o tempo, o movimento e o comprimento são, todos eles, contínuos e divisíveis ao infinito. Mas se o tempo é simultaneamente uma continuidade e uma sucessão, como explicar o «agora»? As dificuldades são apresentadas sob a forma de um dilema no capítulo 10 do livro IV da *Física*. Se os «agora» são sempre diferentes, surge um problema. Como é que um «agora» pode cessar de ser? Ele não pode cessar de ser em si mesmo, nem no «agora» *próximo* (pois se o tempo é um contínuo, nenhum «agora» é próximo de outro, assim como não podemos afirmar que um ponto, numa linha, esteja próximo a outro). Tampouco pode cessar de ser em qualquer um dos intermediários, em número infinito, que se inserem entre ele e qualquer outro «agora» considerado. Por outro lado, se os «agora» não são diferentes mas idênticos, nada haveria antes ou depois de qualquer outra coisa, e assim não existiria tempo.

O desenvolvimento seguinte elucida o «agora» recorrendo a duas analogias particulares, a do móvel e a do ponto geométrico. Pensa Aristóteles (*Física* 219b 22 e ss.) que, no contínuo do tempo, o «agora» corresponde ao móvel no contínuo do movimento. Mediante o móvel reconhecemos o anterior e o posterior no movimento; por analogia, graças ao «agora» podemos reconhecer o anterior e o posterior no tempo. Assim como o movimento é o fluxo do móvel, da mesma forma o tempo é o fluxo do «agora». Todavia, existe naturalmente uma diferença essencial entre os dois casos — diferença que se introduz, sem que o percebamos, na argumentação de Aristóteles — ou seja, o móvel é claramente reconhecido como uma *coisa única*.

O tempo é não somente contínuo em virtude do «agora», mas é ainda dividido por ele, e aqui o recurso à segunda analogia, a do ponto geométrico, permite a Aristóteles estabelecer certas distinções fundamentais para esclarecer os paradoxos de Zenão. O «agora» não é uma parte do tempo — o tempo não se compõe de «agora» — como tampouco os pontos não são partes da linha nem esta se compõe de pontos, mas é antes

o limite (*peras*) ou a margem (*horos*) do tempo. Desenvolvendo uma idéia já pressentida por Platão, explica Aristóteles que no «agora», assim rigorosamente definido, isto é, como o instante, um objeto não se acha em repouso nem em movimento, pois tanto o repouso como o movimento exigem a duração.

Embora rejeitando a identificação do tempo com o movimento dos céus, reconhece que este último é a medida do tempo por excelência. Contra a opinião que ele apresenta como a de Platão, afirma que nem os céus nem o tempo podem ter começo ou cessar de ser. Na *Física* (222 a 229s), por exemplo, demonstra que o tempo jamais pode faltar, pois o movimento existe sempre, tese que ele baseia principalmente no livro VIII da *Física*, na análise da causação.²⁷ Nega ali a possibilidade de uma «primeira» ou de uma «última» mudança. Todo movimento, enquanto atualização de uma potencialidade, pressupõe a existência de alguma coisa que possa sofrer o movimento e de alguma outra que possa provocá-lo, e ambas devem ou ter começado a ser (o que supõe uma mudança anterior) ou ter preexistido (o que exige igualmente uma mudança para criar entre ambas uma relação na qual uma possa atuar sobre a outra). Tanto num como noutro caso, é necessária uma mudança antes da «primeira» mudança suposta e, por demonstração análoga, Aristóteles prova que não pode existir uma mudança «última». Portanto, o movimento dura sempre, e Aristóteles demonstra a seguir que a causa primeira do movimento é um motor, ele mesmo imóvel. O tempo nos leva então ao centro de sua teoria da causação e, afinal, à sua teologia, pois o motor imóvel se identifica com deus.

discussão:
o tempo
teoria da
primeira
-1-

De conformidade com seu princípio metodológico geral, que o leva a examinar as teses anteriores para descobrir em que podem elas exprimir a verdade, Aristóteles menciona e reinterpreta idéias tradicionais em diversos contextos. Assim, adapta a idéia do «Grande Ano» quando, para explicar as inundações que assolam determinadas partes da terra, avança a opinião segundo a qual as estações podem estar sujeitas a flutuações, por exemplo, um «grande inverno», que provocaria chuvas excessivas (*Meteorológicos* I, cap. 14). Contra aqueles que haviam afirmado terem as espécies vivas passado por modificações profundas, sustenta Aristóteles que elas foram sempre as mesmas.

²⁷ Na *Física* (251b.10s) Aristóteles recorre a um raciocínio inverso ao utilizado em outros contextos (222a.29s), ou seja, que o movimento dura sempre pois o tempo existe desde sempre.

Admite entretanto que a sociedade humana se tenha desenvolvido e expõe a sua própria teoria acerca da origem da sociedade na *Política* (I, cap. 2). Por outro lado, mostra-se consciente da importância da evolução histórica das constituições políticas, quando empreende uma série de monografias abrangendo nada menos que 158 Estados. Concebe contudo a mudança social sob uma forma fechada (ascensão e declínio) e não aberta (progresso contínuo rumo ao futuro). Embora não subscreva a tese extrema, segundo a qual o tempo se repete — no sentido de ser numericamente idêntico aquilo que torna a ocorrer — uma certa forma da idéia de recorrência aparece na sua convicção²⁸, expressa com freqüência, de que a totalidade das artes e da filosofia, e até das opiniões, foi descoberta não apenas uma vez, mas uma infinidade de vezes no passado.

Como inúmeros outros aspectos de seu pensamento, a filosofia aristotélica exerceu uma enorme influência. Foi no entanto tantas vezes criticada, rejeitada ou modificada, como também aceita. Assim por exemplo Estratão, o terceiro diretor da própria escola aristotélica, o Liceu, já se opunha à idéia de que o tempo seja um número, pois um número leva a pensar numa quantidade discreta. Por outro lado, os estóicos, que incluíam em sua cosmologia uma versão da crença no «Grande Ano», sob a forma da doutrina do retorno periódico ao estado de *ekpyrôsis* ou de fogo puro, concordavam com Aristóteles ao admitirem que o tempo é contínuo e divisível ao infinito, mas recusavam-se a defini-lo, assim como o fazia Aristóteles, como o número (ou medida) do movimento. Zenão de Citium e Crisipo consideravam o tempo como o intervalo do movimento e introduziam em suas definições a idéia de que o tempo tem por função medir a demora e a rapidez.²⁹ Sobre a questão do «agora», em particular, não estavam os estóicos de acordo com Aristóteles. Para este, como já o vimos, o «agora» é definido estritamente como o instante e concebido por analogia com o ponto geométrico, mas os estóicos rejeitavam essa concepção e frisavam que o «agora» tem o mesmo caráter de intervalo do movimento como o conjunto do tempo. Assim, conforme Plutarco, «não admitem a existência de um tempo extremamente breve nem reconhecem que o 'agora' seja indivisível... mas aquilo que qualquer um poderia supor como presente e consi-

²⁸ *De Caelo* 270b.16s; *Meteor.* 339b.27s; *Metaf.* 1074b.10s; *Pol.* 1329b.25s.

²⁹ Estobeu, *Ecl.* 1.8.40 e 1.8.42; von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta* 1.93, p. 26 e II.509, p. 164.

derar como tal é, dizem eles, em parte futuro e em parte passado».⁸⁰

Enquanto os estóicos elaboravam uma doutrina sistemática segundo a qual são contínuos o tempo, o lugar, a matéria e o movimento, todos eles, a tese contrária era afirmada por Epicuro que os considerava todos descontínuos e compostos de grandezas indivisíveis. De maneira geral, a sua física muito deve aos atomistas do quinto século, Leucipo e Demócrito, embora aquilo que sabemos das opiniões deles a respeito do tempo não nos permita pensar que o consideravam composto de quanta atômicos. Entretanto, está fora de dúvida que Epicuro aplicava o atomismo ao tempo bem como à matéria e ao lugar. Em sua *Carta a Heródoto*⁸¹, faz uma distinção entre os «tempos concebíveis mediante a razão» (os quanta atômicos), os «tempos sensíveis» e o «mínimo de tempo contínuo» (sendo este último, ao que parece, o mais curto período durante o qual se manifesta uma tendência geral de movimento). Embora o movimento proporcione aos sentidos a aparência da continuidade, é mister analisá-lo afinal em unidades descontínuas que correspondem à travessia pelos átomos de unidades indivisíveis de espaço em unidades indivisíveis de tempo — enquanto as diferenças de velocidade dos objetos perceptíveis dependem da combinação dos movimentos de grandes números de átomos deslocando-se todos à mesma velocidade mas em direções diferentes.

Em relação aos problemas do tempo, do espaço, da matéria e do movimento, os estóicos e os epicureus adotaram concepções diametralmente opostas. Mas isso longe está de esgotar as controvérsias suscitadas pelo problema do tempo durante e após o período helenístico. Encontramos, num dos extremos, diversas expressões da irrealidade do tempo, por exemplo, na tradição cética. Dessa forma, Sexto Empírico menciona uma série de antinomias a respeito do tempo, por exemplo, que não é nem divisível nem indivisível, nos *Esboços pirrônicos* (III, cap. 19, 136s) e no *Contra os físicos* (II, cap. 3, 169s). Por outro lado, a antiguidade posterior assistiu ao aparecimento de novas maneiras construtivas de abordar o problema do tempo, como as de Plotino e de Santo Agostinho que, por escassez de espaço, só podemos mencionar de maneira muito rápida.

⁸⁰ Plutarco, *De comm. not.* 41, 1081c (SVF II.519, p. 165).

⁸¹ Parágrafos 47 e 62. Cf. por exemplo Furley, D. J., *Two studies in the Greek Atomists*, p. 121s, Princeton (N. J.), Princeton University Press 1967.

Segundo Plotino, como também Platão, a eternidade constitui o modelo do qual o tempo é a imagem. Na longa e complexa análise apresentada na terceira *Enéada*, Plotino procura apreender a essência do tempo e situá-lo na hierarquia do ser. Abaixo da Unidade ou do Uno vem o Intelecto ou Ser real, e mais abaixo a Alma. A eternidade é a vida do intelecto, ao mesmo tempo íntegra, completa, sem extensão nem mudança: certamente ele negaria aquilo que para nós pareceria evidente, ou seja, que a vida supõe a duração temporal, um «antes» e um «depois». Em contrapartida, o tempo é a vida da alma passando de uma fase de atualização para outra. A alma do mundo produz o tempo ao criar o mundo sensível à imagem do mundo inteligível. «A alma fez o mundo sensível à imagem do mundo inteligível... a princípio ela mesma se fez temporal produzindo o tempo em lugar da eternidade; depois submeteu ao tempo o mundo que gerara e o colocou totalmente no tempo».²⁴ Enquanto Platão considera a eternidade como o meio pelo qual o mundo sensível se aproxima, na medida do possível, do modelo inteligível, Plotino frisa de preferência o tempo como produto da degenerescência da alma.

Santo Agostinho representa ao mesmo tempo um ponto de chegada a um novo ponto de partida. A influência do pensamento grego, particularmente de Platão e da tradição platônica, aparece vigorosamente, por exemplo, na distinção que ele põe entre o ser inteligível e o ser sensível. Todavia o seu cristianismo introduz importantes perspectivas novas. Segundo Santo Agostinho Deus cria o mundo, não como o Demiurgo de Platão, colocando ordem na desordem, mas fazendo este mundo, espírito e matéria ao mesmo tempo, a partir do nada. Mas tal como em Platão, Deus cria o tempo *com* o mundo. Mas se lhe perguntam o que é que Deus fazia antes de ter criado o mundo, então responde Santo Agostinho que não existiu nenhum *antes*: antes dos tempos criados por Deus não havia tempo.

Em relação ao tempo em si, Santo Agostinho confessa a sua perplexidade: «Mas então o que é tempo? Quando ninguém me pergunta, eu o sei; mas se desejo explicá-lo a alguém que me interroge, então já não o sei» (*Confissões* XI, cap. 14). No entanto prossegue na pesquisa, com tenacidade, invocando muitas vezes o auxílio divino, no livro XI das *Confissões*. Nega, firmemente que o tempo seja o movimento dos céus. Ainda que

²⁴ *Enéada* III, 7,11. Trad. de E. Bréhier, vol. III, Paris, Les belles lettres, 1963.

os astros tivessem de desaparecer um dia, o torno do oleiro poderia servir para medir o tempo. Menciona o caso bíblico do sol que ficou imóvel atendendo à oração de Josué (Jos 10,12s — enquanto o tempo continuava seguindo o seu curso — para demonstrar que o tempo é independente do movimento dos astros e afirma que o tempo não é o movimento de nenhum corpo (XI, 23-24). A maneira como enfoca o problema é nitidamente psicológica. O passado existe agora, afirma ele, no sentido de existir como imagem presente ou lembrança dos acontecimentos pretéritos, o mesmo ocorrendo com o futuro, enquanto antecipação atual dos acontecimentos vindouros (XI, 17-18). Destarte, existe um tempo presente das coisas passadas, um tempo presente das coisas presentes e um tempo presente das coisas futuras (XI, 20). A alma tem, pois, a capacidade de estender-se em direção ao passado e ao futuro. Mas os tempos não são medidos apenas na alma: o próprio tempo em si, conclui ele, é uma certa *distentio*, expansão ou extensão, da alma.

Finalmente, quanto a um segundo ponto fundamental, devemos opor o pensamento agostiniano ao de todos os autores gregos que estudamos até aqui: trata-se de sua atitude em relação ao passado. Para o cristão a fé na encarnação dá um colorido particular e deveras determina o conjunto de sua concepção do passado. Como o observamos, o sentimento da extensão do passado começou a desenvolver-se entre os gregos a partir do quinto século antes de Cristo. Todavia, aqueles que consideravam que o tempo remontava a um passado indefinido concebiam a história mundial como essencialmente uniforme e recorrente. Para o cristão, ao contrário, o nascimento de Cristo constitui um fato único. A partir de agora a história é concebida não mais em termos de ciclos que se repetem, mas de épocas, e seria difícil exagerar a importância dessa evolução que introduziu uma atitude absolutamente nova em face da história do mundo e do lugar do homem nessa história.

Nosso estudo foi breve, mas agora podemos tentar fazer um balanço de algumas das tendências dominantes do pensamento grego a respeito do tempo. Antes de tudo, devemos repeti-lo, não existe concepção grega do tempo. A própria diversidade das idéias e dos enfoques, tanto dentro como fora da filosofia, deve ser apreciada no seu justo valor não apenas em

vão nã h
a negaç
a tempo

si mesma, mas também reconhecida como um dos traços essenciais da contribuição helênica. Fora da filosofia, a epopéia, a lírica e a tragédia gregas abundam em mitos, imagens e símbolos relativos ao tempo e aos fenômenos temporais. Em inúmeros casos o estudo do tempo leva-nos a estudar toda a concepção de um autor acerca da vida e da morte, do homem e da natureza, do humano e do divino. O tema do tempo serve muitas vezes de veículo para expressão das mais profundas reflexões de um autor sobre a condição humana, e as concepções do tempo que podemos encontrar na literatura grega são tão complexas quanto sutis e originais essas reflexões.

No seio da filosofia, e já desde os mais primitivos escritos filosóficos, candentes controvérsias dividem os partidários de opiniões rivais sobre a natureza do tempo em si e sobre toda uma série de questões cosmológicas e éticas relacionadas com ele, por exemplo, a questão sobre se o universo foi criado ou não, se resulta de um plano deliberado ou do acaso, bem como sobre a natureza da alma e o livre arbítrio e o determinismo. No Ocidente a discussão filosófica em geral principia com os gregos, e não podemos esquecer que a eles cabe o mérito de terem sido os primeiros a compreender e explorar a possibilidade de submeter a um exame profundo as suposições comuns a respeito do tempo, apreciar pontos de vista diferentes e possíveis argumentos, em suma, encarar o tempo como um problema filosófico.

Tanto a história como o tempo contribuíram para abrir novas perspectivas. Já observamos o contraste assinalado implicitamente por Heródoto entre o seu próprio sentimento da profundidade do passado e o de Hecateu (p. 147). O conhecimento de fenômenos como a erosão e o assoreamento dos cursos de água fora já invocado no quinto século aC como base a teorias relativas às modificações a longo prazo da superfície terrestre, assim como a presença no interior da terra de fósseis de animais marinhos (registrada, por exemplo, por Xenófanes).² A astronomia contribuiu não só para que se compreendesse melhor a extensão do cosmos (no quarto século aC Aristóteles já não tinha dúvida alguma sobre a pequenez da terra no meio dos céus), mas também para a determinação da periodicidade dos astros. No quinto século se principiou a calcular com pre-

² Hipólito, *Ref.* I.14.5-6; cf. Guthrie, W. K. C., *A history of Greek philosophy*, vol. I, n. 2, p. 387, Cambridge, University Press 1962.

cisão a duração das estações e conhecemos cerca de meia-dúzia de cálculos corrigidos da duração do ano solar datando desse século e dos três séculos posteriores.

Esse quadro positivo pede, no entanto, ao menos duas importantes ressalvas. Em primeiro lugar, além do passado histórico verificável, a pré-história do homem, da terra e do cosmos já constituía objeto senão de mitos, ao menos de especulações bem esquemáticas. Sua principal função, geralmente, era alicerçar teorias, argumentos e juízos de valor, e a maioria dessas teorias se relacionam com sistemas fechados e recorrentes. Em segundo lugar, as técnicas utilizadas para medir períodos curtos permaneceram rudimentares durante toda a antiguidade. O quadrante solar e a clepsidra eram os dois principais instrumentos e, embora essa última, em particular, tenha obtido alguns progressos e aperfeiçoamentos, por exemplo, a clepsidra de carga constante atribuída ao engenheiro alexandrino Ctesíbio (cerca de 270 aC) *, ambos eram muito primitivos.

No domínio da filosofia como tal, podemos distinguir, de forma muito genérica, entre a análise e a metafísica, entre o estudo dos problemas relacionados com o tempo e as tentativas para definir o que é o tempo. Desde o Caminho da Verdade, de Parmênides, até as controvérsias entre estóicos e epicureus, passando pelos paradoxos de Zenão, o *Timeu* e o *Parmênides*, de Platão, e a *Física*, de Aristóteles, podemos observar como se foi aprofundando a compreensão de certas noções — a distinção entre «eterno» e «sempiterno», entre «intervalo» e «instante», e a definição deste último bem como o exame das hipóteses contrárias segundo as quais o tempo é ora contínuo ora composto de unidades discretas. Entretanto, embora a analogia geométrica do ponto tenha auxiliado Aristóteles a enfrentar algumas dificuldades levantadas pelo eleatismo, seus trabalhos sobre as questões do contínuo e do infinito eram apenas um ponto de partida, e a matematização dos problemas relacionados com o tempo não chegou a progredir muito. Assim, enquanto Aristóteles certamente percebia que falar de velocidade *durante* um instante não faz sentido, nenhum pensador grego chegou a conceber claramente a importante noção dinâmica de velocidade *por* instante.

O contraste entre o ser inteligível, eterno e intemporal, de um lado, e o ser sensível e temporal, de outro, constitui um

* Por exemplo, Vitruvius IX.8.4s.

motivo que retorna a todo momento nas especulações metafísicas dos gregos acerca do tempo. Num filósofo após o outro encontramos diferentes expressões para a idéia da superioridade do repouso e da estabilidade sobre o movimento e a mudança. Destarte, o Ser Uno de Parmênides, as Formas platônicas, o Motor imóvel de Aristóteles e o Intelecto de Plotino, todos eles são definidos como imóveis. No contexto das crenças relativas à alma, vimos também que alguns filósofos que afirmavam a sua imortalidade consideravam igualmente como fim último a fuga ao ciclo dos renascimentos. Para Aristóteles, a categoria das coisas que «não estão no tempo» compreende verdades necessárias como a incomensurabilidade da diagonal e do lado do quadrado (*Física* 222 a 3 e ss.), mas é característico o fato de ele descrever essas verdades como sendo não simplesmente intemporais mas eternas.⁸

Anteriormente à filosofia, como já o dissemos, o tempo era em geral um fenômeno não-neutro, mas prenhe de afetividade. Se os filósofos fizeram enormes progressos na elucidação dos problemas ligados ao tempo, muitas vezes as suas especulações metafísicas se achavam estreitamente ligadas à sua cosmologia e à sua ética, e isto não apenas na medida em que alguns exprimiam as suas teses políticas e morais sob a forma de ficções temporais, de histórias relativas a Estados idealizados, situados no passado ou no futuro. Para muitos dos filósofos gregos, não porém certamente para todos, o movimento regular dos céus não é apenas o padrão e a medida do tempo (quando não é identificado com o próprio tempo); serve também de argumento provando a boa ordem do cosmos, da qual é uma manifestação. Essa idéia pode ter numerosas aplicações diferentes, mas sempre é verdade que o sentimento do nexa existente entre a ordem temporal e a ordem moral continua sendo um dos principais temas da concepção grega do tempo e do mundo.

- 174

Bibliografia

CALLAHAN, J. F., *Four views of time in ancient philosophy*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1948.

CONEN, P. F., *Die Zeittheorie des Aristoteles (Zetemata)*. Munique, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1964.

⁸ AQUI poderíamos mencionar uma análise que toma como ponto de partida uma distinção entre enunciados temporais e enunciados atemporais.

FRÄNKEL, H., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, 2^e ed., Munich, Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1960.

KNEALE, W. C., Time and eternity in theology. *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series 61, 1960-1961, p. 87-108.

LEYDEN, W. von, Time, number, and eternity in Plato and Aristotle. *Philosophical Quarterly*, n. 14, 1964, p. 35-52.

MOREAU, J., *L'espace et le temps selon Aristote* (Saggi e testi 4). Pádúa, Antenore, 1965.

ONIAN, R. B., *The origins of European thought*. Cambridge, University Press, 1951.

OWEN, G. E. L., Plato and Parmenides on the timeless present. *The Monist*, n. 50, 1966, p. 317-340.

ROMILLY, J. de, *Time in Greek tragedy*. Ithaca (N. Y.), Cornell University Press, 1968.

VERNANT, J. P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, 3^e ed., 2 vol., Paris, Maspéro, 1971.

VIDAL-NAQUET, P., Temps des dieux et temps des hommes. *Revue de l'histoire des religions*, n. 157, 1960, p. 55-80.